

Hard Rock
CAFE

СССР

RUSS



SAINT-PETERSBURG

MOTOR

КАЛАШНИКОВ

HARLEY-DAVIDSON



CYCLES

AKS-47
KALASHNIKOV FOLDING-STOCK
ASSAULT RIFLE

Calibre: 7.62 mm
Length: 800/645mm
Mass: 3.8kg

St-Peters
city of the white

St-Petersburg Russia

BEST HITS



GAGARIN

From St.-Petersburg with love

From St.-Petersburg

С.-ПЕТЕРБУРГ

I  I
St. Petersburg





Nõukogude sümboolika tähendustest siirdepõlvkonna hulgas Eestis ja Venemaal

Terje Toomistu

Mitmed poliitilise taustaga sümbolid figureerivad aktiivselt popkultuuris. Ka nõukogude sümboolika on mitmel pool maailmas leidnud oma tee popkultuuri ning selle osana on need sümbolid avatud erinevatele tõlgendustele. Nõukogude sümboolikale omistatavad tähendused varieeruvad kultuuriti ning on seotud individuaalse ja kollektiivse kogemusega nõukogude ajast. Tähenduste formuleerumist mõjutavad erinevad mälu protsessid, aga samas võib popkultuuris toimuvate transformatsioonide kaudu kunagi selgepiirilist poliitilist või ideoloogilist tähendust kandnud sümbol omandada täiesti uusi tähendusi.

Siinses artiklis¹ käsitlen nõukogude sümboolika representatsioone Eestis ja Venemaal siirdeajal üles kasvanud noorte hulgas (sündinud aastatel 1984–1990), kelle koolimineku aeg langes Nõukogude Liidu lagunemise järgsetele aastatele. Vaatlen neid kolme grupi põhjal, keda võib pidada erinevatest mälu kogukondadest pärinevateks:² noored Venemaal Voronežis ning eesti ja vene etnilise taustaga noored Tartus. Kitsamalt keskendun noorte kogemustele rõivastuses esineva nõukogude sümboolika osas ja sellisele nähtusele omistatud tähendustele. Sümbolite osas on rõhuasetus peamiselt võimusümbolitel (sirp ja vasar, punane viisnurk, tähe kombinatsioon СССР).

Uurimuse sotsiaalse konteksti mõistmiseks selgitan kõigepealt põgusalt siirdeajale omaseid sotsiaalseid ja kultuurilisi erisusi ning avan ka siirdepõlvkonna

[1] Artikli aluseks on autori samateemaline magistr töö „Nõukogude sümboolika popkultuuris: tähenduste võrdlev analüüs Tartu ja Voroneži üliõpilaste näitel” (Tartu Ülikool, Kunstide ja kultuuriteaduste instituut, etnoloogia osakond, 2011). Soovin tänada magistr töö juhendajat Kirsti Jõesalu viljaka koostöö ja toetuse eest, samuti Tartu Ülikooli õppejõude Ene Kõresaart, Maarja Lõhmust, Veronika Kalmust asjakohaste soovitude eest, mis töö valmimisele kaasa aitasid.

[2] Mälu kollektiivi määratleb erinev ajalootõlgendusstrateegia, nagu on välja toonud ka Tamm ja Halla (2008: 18). Selle identiteet põhineb tavaliselt üksikute erilise tähendusega minevikusündmustel, mille meenutamine ja talletamine hoiab kogukonda koos.

Foto 1. Venemaa turismitööstus on nõukogude sümboolika kui rahvusliku identiteedimarkeri edukalt enda kasuks tööle pannud, 2011.

Foto: Taras Logvin

spetsiifikat. Läbivate joontena postsotsialistliku riigi siirdeprotsessides võib esile tõsta üleminekustaadiumi (*liminality*)³ tunnetamist, mitmesuguseid identiteediküsimusi ning nõukogude minevikule omasele kindlustundele vastanduvat süsteemi lagunemise järgset ebakindlust (Nugin 2011: 17). Sotsioloog Michael D. Kennedy järgi (2002: 13) on postsotsialistlikule siirdekultuurile omane õppida ennekõike teiste riikide kapitalistlikest kogemustest. Sotsialistlikud ideed on kui miski, mille eest tuleb põgeneda, mida alla suruda ja hävitada (samas). Siirdekultuuri poliitilises sfääris võisteldi mitte niivõrd parem-vasak skaalal, vaid rahvuslik/reformistlik vs. nõukogude/antireformistlik skaalal (Lauristin, Vihalemm 2009).

Töö kontekstis on tähelepanuväärne, et siirdekultuurile iseloomulikud rahvuslikud suundumused olid vastuolus Eesti etnilise heterogeensusega. Siirdeaja algusaastatel jäi tähelepanu alt välja eestivenelaste olukord. Seejuures on olulised kahe kogukonna erinevad ajaloo tõlgendamise strateegiad, mis lubavad Eesti ühiskonna puhul laias laastus rääkida kahest mälu kollektiivist. Lahendamata küsimused eestivenelaste taasiseseisvumise järgsest kultuuritraumast, eestlaste ja eestivenelaste erinevatest minevikukäsitlustest ning sotsiaalse integratsiooni probleemistikust kerkisid valusalt päevakorralt nn pronkssõduri kriisiga 2007. aasta aprillis.⁴

Venemaal toimusid siirdeprotsessid aga tunduvalt aeglasemalt ning postsotsialistliku pöörde järgsed diskursiivsed muutused olid oluliselt ambivalentsemad kui Eestis. Antropoloog Serguei Oushakine (2000: 994) on olukorra kirjeldamiseks kasutanud postsotsialistliku afaasia terminit – see on eelmise ajaloolise perioodi sümbolite regressioon, mille on põhjustanud ühiskonna võimetus luua keelelisi vahendeid uue sotsio-poliitilise situatsiooni kirjeldamiseks.

Rääkides aga siirdeajal üles kasvanud põlvkonna spetsiifikast, võib Oushakine'i (samas: 992) järgi siirdepõlvkonna kaudu avalduda siirde enda loogika. Siirdepõlvkond on nii sotsiaalsete muutuste tulemus kui nende sümbolne manifestatsioon. Kuigi see põlvkond kasvas üles postsotsialistlikul perioodil, kandis märkimisväärne osa neid ümbritsevast vahetust keskkonnast (vanemad, kool, arhitektuur jne) suuremal või vähemal määral endiselt nõukogude stiili (samas).

Allikad ja meetod

Tuginen kaheetapilistele välitöödele, millest esimene toimus 2009. aasta kevadel Venemaal Voronežis ning teine 2009.–2010. aasta talvel Tartus. Venemaal kasutasin kombineeritud uurimismeetodit poolstruktureeritud biograafilise suunitlusega intervjuudest, mida toetas osalusvaatlus. Intervjuuerisin kaheksat noort. Välitööde teise etapina tegin kaks grupiintervjuud Tartus. Lähtudes uuringu teemapüstitusest, oli kahe grupi eraldamiskriteeriumiks vastajate etniline taust – eesti ja vene. Nimelt tuleb grupiintervjuude puhul arvestada ka sellise sotsialiseerumisprotsessi-

[3] Termin töötab algselt välja Victor Turner (1969) Arnold van Gennepi (1960) järgi, uuri- des üleminekuriitust, s.o indiviidi üleminekut ühest eluetapist järgmisse. Hiljem on termin kasutatud leidnud ka laiemate sotsiaalsete protsesside ja ühiskonna tasandil toimuvate transformatsioonide kirjeldamisel (nt Oushakine 2000).

[4] Vt lisaks Petersoo, Tamm (2008).

ga, mis toetub osaliste biograafilisele kogemusele, nende sotsialiseerumise ajaloole. Seega grupp artikleerib ja representeerib kollektiivset kogemust (Bohnsack 2004: 218).

Kuna nõukogude sümboolika on popkultuuris väga mitmete mõjutuste valduses, kujunevad sümboolika ümber keerulised tähenduslikud võrgustikud. Viimaste analüüsiks pakub diskursuseanalüüsi meetod otstarbeka väljundi. Diskursuseanalüüsi aluseks olid nii Venemaal tehtud individuaalintervjuude kui ka Eestis läbi viidud grüpiintervjuude transkriptsioonid, samuti grüpiintervjuude käigus toimunud individuaaltööd, kus esitati uurimisküsimuste seisukohast olulisimad küsimused. Diskursuseanalüüsis lähtusin diskursiajaloolise meetodi põhimõtetest (vt Reisigl, Wodak 2009), kuivõrd see meetod sobib teemade puhul, kus on oluline ajalooline kontekst.

Teoreetilised lähtekohad

Käesolev uurimus asetub peamiselt kahe laiema teoreetilise suuna valdkonda. Kuivõrd uurisin rõivastuses esinevat sümboolikat, saab tööd käsitleda tarbimisanthropoloogilisest perspektiivist. Nõukogude sümboolika ja nõukogude aja diskursuste uurimine postsotsialistlikus ühiskonnas lubab uurimuse paigutada aga mälu-uuringute valdkonda.

Kuna vaatluse all on kahes erinevas kultuuriruumis levivad representatsioonid⁵ (nii sümboolikale ja nõukogude ajale keele kaudu antud tähendused kui ka sümboolika esinemine rõivastuses, nende kasutuspraktikad), siis tutvustan mõne sõnaga tähenduste formuleerumise protsesse, toetudes sotsiaalkonstruktivistlikule paradigmale. Konstruktivistliku mõtteviisi kohaselt on teadmine sotsiaalne ehk kultuurilise läbikäimise kaudu loodud. Nii pole ka igasuguse sümboli tähendused ja kasutuspraktikad üheselt määratud, vaid varieeruvad nii kultuuris kui ajas, sest tähistaja ja tähistatava vaheline suhe on determineeritud igale ühiskonnale ning ajaloolisele momendile omaselt (Hall 1997: 30–32). See selgitab, miks samal sümbolil võivad olla erinevad tähendused (ja kasutuspraktikad) näiteks Eestis, Venemaal või mõnes Lääne-Euroopa riigis. Seejuures on aga oluline teadvustada, et kuigi nõukogude sümboolika tähendusi võib pidada sotsiaalselt konstrueerituteks, on ka nendel konstrueeritud tähendustel reaalsed sotsiaalseid protsesse mõjutavad tagajärjed.

Urijana püüan uuritavad diskursused kaardistada neid ümbritsevate intersubjektiiivsete sümbolsüsteemide taustal. Sümboli ja kultuurikonteksti vahelisi seoseid aitavad mõista ka Juri Lotmani (1999) käsitlused, kelle järgi (samas: 222–224) võib sümbolit nii sisu- kui väljendusplaanis tekstina käsitleda. Tekstina defineerimine tähendab kindlakujuliste piiride olemasolu, mis eristavad semiootilise tähenduse oma kontekstist. Sümbol ei kuulu kunagi sünkroonsesse kultuuriläbilõikesse, vaid liigub vertikaalselt minevikust tulevikku, mistõttu võib öelda, et sümbolil on mälu.

[5] Representatsiooni mõistmises lähtun Briti kultuuriuurija Stuart Halli definitsioonist, mille kohaselt on representatsioon tähenduse tootmine keele kaudu (1997: 16). Keelena võib seejuures käsitleda kõikvõimalikke keele versioone – nt fotograafia, filmikeel, objektid, mood jne.

Uues kultuurikontekstis võib sümbol käituda invariantse võõrkehana, kaasates endaga tekste minevikust. Teisalt aga avaldub ta kultuurikontekstis variantsena konteksti mõjul ning konteksti mõjutades (samas). Teisisõnu, samaaegselt transformeerub nii teksti tähendusväljale viidud väline tekst, kui muutub kogu semiootiline situatsioon selles tekstimaailmas, millesse ta sisestatakse (samas: 290). Nii kaasab ka nõukogude sümboolika kaasaja kultuurikontekstis endaga tekste minevikust, olles samal ajal avatud täiesti uutele tähendustele.

Kuivõrd vaatluse all on rõivastuses esinev nõukogude sümboolika, lubab see teemale läheneda tarbimisanthropoloogilisest perspektiivist. Selle kohaselt on tarbimine sotsiaalne ning tarbimisobjekte võib käsitleda informatsioonisüsteemidena, mille kaudu antakse edasi kultuurilisi tähendusi (Gabriel, Lang 2006: 45).⁶ Ometi ei ole need tähendused fikseeritud. Nii võib ka antud uurimuses käsitletud sümboolika kasutamine viidata väga erinevatele asjadele, sõltuvalt kasutajast ja kasutuskontekstist. Sellist tähenduste paljusust toetavad omakorda postmodernistlikule tarbimiskultuurile iseloomulikud jooned, nagu pealispidusus, fragmenteeritus, transformatsioon ja stabiilsete tähenduste kadumine (vt nt Strinati 2001; Featherstone 2007). Stabiilsete tähendustega mängimine võib avalduda ka *bahtinliku* karnevali vormis, mille puhul ühiskondlikul tasandil tõrjutu kogub sümboolisel tasandil jõudu.⁷ Nõukogude sümboolika puhul võib karnevalist saada ventiil, mille kaudu vabanetakse traumeerivatest tähendustest.

Seejuures on nõukogude sümboolika tähenduste formuleerumine mõjutatud ka mitmesugustest mälu protsessidest, eriti kuna uurimuse kontekstiks on postsotsialistlikud ühiskonnad. Uurimusse kaasatud grupid esindavad erinevaid mälu kogukondi. Kuivõrd mälu seob identiteedi ajaloo ja vastupidi (Kõresaar 2003: 8) nii indiviidi kui kollektiivi tasandil (Assmann, J. 2008), siis on mälu-küsimus oluline lähtepunkt mõistmaks, kuidas suhestutakse rõivastuses esineva nõukogude sümboolikaga. Lähtun kultuuriteadlase Astrid Erlli (2008) lähenemisest, mille järgi võib kultuurimälu kontseptsiooni näha katusterminina teistele mäluvormidele, mis vastavalt haaravad kultuuri eri aspekte, nagu sotsiaalne (inimesed, sotsiaalsed suhted, institutsioonid), materiaalne (artefaktid, meedia) ja mentaalne sfäär (kultuuriliselt determineeritud mõtlemise viisid) (samas: 4). Lähtudes mäletamise kognitiivset tasandist, pole mälu kunagi täiesti individuaalne, vaid alati mõjutatud kollektiivsetest sotsiokultuurilistest kontekstidest. Kultuurimälu sotsiaalne tasand tegeleb aga sümboolse sfääriga – see on meedia, institutsioonid ja praktikad, mille kaudu grupid konstrueerivad ühist minevikku (samas: 4–5). Nii võib ka pop- ja tarbimiskultuuris esinevaid praktikaid käsitleda meediumitena, mille kaudu muuhulgas avaldub kollektiivne mälu. Kultuurimälu sotsiaalsel või kollektiivsel tasandil võib omakorda luua eristusi. Harald Welzer (2008: 285–286) on välja toonud sotsiaalse mälu, mille meediumiteks on salvestused, kujundid, ruum ja otsene interaktsioon;

[6] Vt lisaks Douglas, Isherwood 1979; McCracken 1986; Bourdieu 2000 [1979]; Miller 2002. Samuti võib seda osa uurimuse kontekstist mõista etnoloogilise esemeuurimise perspektiivist, vt nt Kõresaar 1999.

[7] Bahtini karnevaliteooria jõudis laiema üldsuseni tema teose *Rabelais and His World* (Bakhtin 1984 [1968]) kaudu ning see on leidnud kultuuri uurimisel üha enam kasutust (nt Hoy 2003; Paju 2007; Paju, Vösu 2008).

ning kommunikatiivse mälu,⁸ milleks on interaktiivne praktika indiviidide ja gruppide mineviku mäletamise vahel.

Kollektiivse mälu kaudu on võimalik uurida ka grupi-identiteete – see on grupi olevikuline suhe minevikku. Seega võib kultuurimälus toimuvaid protsesse käsitleda ka kollektiivse identiteedi juhtimisena, milles toimuvad nii sotsiaalne unustamine kui mäletamine (Assmann, A. 2008). Viimase taga seisavad suuresti kultuurilised institutsioonid, mis lubab tähelepanu pöörata võimu ja mäلودiskursuste vahelistele seostele, kuivõrd igasugune kollektiivne minevikukäsitlus vajab meediume. Eraldatud oma algupärasest raamistusest, võib nõukogude sümboolika uueks avaldumisviisiks olla ka nostalgia, mis omakorda võib avalduda kultuurilise tarbekauba vormis.

Nõukogude sümboolika diskursus

Toetudes eeltoodud teoreetilisele raamistikule, püüan järgnevalt selgitada nõukogude sümboolika diskursust kolme grupi hulgas – eesti etnilise taustaga noored Eestis (järgnevalt viitan vastavalt G1), vene etnilise taustaga noored Eestis (G2) ning noored Venemaal (G3). Sümbolite esinemisse rõivastuses suhtuvad kaks gruppi Eestis küllaltki erinevalt, kuid nende kandmise põhjendused suuresti kattuvad. G1 grupi hulgas tekitas visuaalne kontakt sümboliga negatiivseid assotsiatsioone, ebamugavustunnet, hämmitust. G2 suhtumine oli oluliselt vähem kriitiline. Laias laastus jagati sümbolite kandjad nende motiivide järgi kaheks: (1) kelle jaoks sümbol ei oma sügavat tähendust, see on kas stiililemendiks või on selle kasutamine juhuslikku laadi; ning (2) kelle jaoks sümbol väljendab teadlikku seisukohta ning kandja soovib kommunikeerida mingisugust sõnumit. Venemaa noored olid valdavalt arvamusel, et sümboolika kandmisel ei ole mingisugust ühest ja selgemõttelist põhjendust. Pigem nähakse seda sümbolit sarnaselt mistahes teise sümboliga popkultuuris, mis on rõiva- ja turismitööstuse poolt kasutusse võetud.

Sümbol stiililemendina pealispindses tarbimiskultuuris

Seega toimib ühelt poolt sümbol peamiselt stiililemendina pealispindses tarbimiskultuuris. Diskursuses võib omakorda eristada kandja soovi paista silma või provotseerida, apellatsiooni erinevat laadi nostalgiatele, mille all avaldus tugevalt nii retro-orientatsiooniga stiil kui sümbolite kasutamine iroonilis-humoorika kitsi⁹ vormis, ning sümbolite ekspluateerimist turismitööstuse poolt.

Vene kultuurikriitik Mark Lipovetsky (2004: 357) on öelnud, et postmodernne sotsialistliku realismi müütide ja mudelite ümbertootmine on üks esilekerkivamaid

[8] Kommunikatiivse mälu kontseptsiooni töötasid välja Jan Assmann (2008) ja Aleida Assmann (2008). Kommunikatiivne mälu on mitte-institutsionaalne, see ei allu materiaalsele sümbolisatsioonile ning seega pole ka stabiilne. Sel põhjusel ei ulatu kommunikatiivne mälu tavaliselt kaugemale kui kolm põlvkonda.

[9] Kommunistlikust kitsist vaata lähemalt ka Sabonis-Chafee (1999).

trende kaasaja Venemaal. Siirdeajal üles kasvanud põlvkonnale võib nõukogude esteetika tema arvates (samas: 358) tunduda kaugel ja seetõttu koguni eksootiline. Venemaa informandid kasutasid sümboolikat kandvaid rõivaid kirjeldades sageli sõnu, nagu ilus, lahe, kaasaegne, moodne, retro, vanakooli (*vintage*). Need sümbolid on midagi minevikust, mis on postmodernse ümbertõotlemise kaudu jõudnud popkultuuri, omamata sageli sügavat tähendust.

Minus ei tekita sellise sargiga inimese nägemine mingisuguseid emotsioone. Mul on ükskõik sellest, et sellel on nõukogude sümboolika, nagu ilmselt enamikul vene elanikkonnast. See on nagu meie minevik, see oli ja oli... ja kõik. Mul ei tekita see midagi negatiivset ega midagi positiivset. (M, 1986, G3, VM 2009, Voronež)

Nõukogude sümboolika esinemist rõivastuses võib Venemaal pidada sama juhuslikuks kui teisi popkultuuris figureerivaid sümboleid. Kandja suhtub sellesse sama pealispindselt kui ükskõik millisesse teise sümbolisse tema T-särgil.

Sama hästi võiks T-särgile olla kirjutatud ka Sex, Drugs and Rock'n'Roll. (N, 1990, G3, VM 2009, Voronež)

Tarbijatepoolne pealiskaudne suhtumine on alust andnud ka vastavate sümbolite tootmiseks ning sümbolist on saanud müügiobjekt, mis vastab turu nõudlusele. Nii võrreldi sümboleid ka populaarse Che Guevara teemalise kaubaga, mille kandja samuti ei pruugi kuigipalju teada Che Guevara tegelikust ajaloolisest rollist. Popkultuurile omaste transformatsioonide käigus omandab sümbol lihtsustatud tähenduse ning tarbija jaoks saab ostuargumendiks Che Guevara pildi revolutsiooniline tähendus.¹⁰ See trend osutab omakorda küsimustele, kuidas turg võib kujundada kollektiivseid mälestusi.

Samas Eestis see üldjuhul sellisel pealispindsel kujul ei avaldu, sest sünsed nõukogude sümboolika kultuurilised tähendused ja poliitiline dimensioon on (veel?) sügavalt juurdunud. Küll aga võib seda pidada omaseks paljudele teistele kultuuri-ruumidele (kaasa arvatud Venemaa):

Kui tuua veel paralleele, siis keegi ei kannu ka NIKE'i asju selle mõttega, et need on mingi võidujumalanna mingisugused asjad, mis toovad mulle üüratult õnne ja hull point on seal taga. Selles mõttes on see sirp ja vasar ka samamoodi [...] väljaspool Nõukogude Liidu piire on ta muutunud täpselt sama moodi brändiks. (N, 1988, G1, VM 2009, Tartu)

Rääkides sümbolist kui müügiobjektist, tuleb turuloogika mõistmiseks vaadata, mis paneb inimest sellise sümboolikaga toodet ostma. Üks olulisem aspekt, mida kõikide gruppide poolt kandmise põhjusena esile tõsteti, on sümbolite silmapaistvus. Kuna sümbolite semiootiline tähendusväli on väga rikas, on ilmne, et nad ei jäta kedagi päris ükskõikseks. Selle kõrval tõstsid informandid esile sümbolite

[10] Hispaanlaste suhtumist Che Guevarasse uurinud Larson ja Lizardo (2007) esitasid hüpoteesi, et kultuuritööstuse turuloogikasse liikunud Guevara kujund on kaotanud oma võimu poliitilise sümbolina (samas: 3). Sellegipoolest jõuavad nad oma uuringus järeldusele, et ka kaubastunud Che Guevara sümbol ei ole seejuures täielikult kaotanud oma võimu, tähistades poliitilist vastupanu. Kaubastumine ei vii tingimata poliitiliste sümbolite ja kujundite mõjuvõimu kadumiseni (samas: 29). Küll aga võib ilmselt pidada kaubastumisega kaasnevast sümboolika tähenduse kitsenemist ja/või teisenemist.



Foto 2. Postsotsialistlik afaasia Peterburi turulettidel: nõukogude sümbolika tarbekaupa igale maitsele, 2011. Foto: Taras Logvin

retrohõngulisust, mis ilmestab just seda, kuidas minevikust pärinevad sümbolid on postmodernse ümbertöötlemise kaudu popkultuuri jõudnud. Jean Baudrillard (1995: 43) on kirjeldanud retrot kui mineviku demütologiseerimist, mis eraldab kaasaja moderniseerumist toetavatest ideedest. Seega on antud juhul saanud tarbija müügiargumendiks nõukogude sümbolitega seostatav retrostiil, milles seguneb teatud nostalgia ning suuremal või vähemal määral motiveeritud vastupanu moderniseerumisele viitavatele trendidele. Sümbolitega seostatav retroesteeetika moodustab osa ka laiemast kategooriast – nostalgiast.¹¹ Kuigi mitmete nõukogude aega puudutavate asjade suhtes võivad informandid tunda nostalgiat (näiteks G1 grupis kerkisid esile Marati dressid, ketsid, multifilmitegelastega märgid, aga ka arhitektuuriline pärand jne), siis vaatlusalused sümbolid (kuivõrd uurimuse rõhuasetus oli seatud võimusümbolitele) Eesti gruppides nostalgilisi assotsiatsioone ei tekitanud. Võib öelda, et selle välistas sümbolitega seostatav poliitiline dimensioon kui negatiivne kategooria.

Venemaal intervjueritud noorte tekstides võis leida oluliselt enam viiteid nostalgiale. Antropoloog Petra Rethmann (1997: 772) on kirjutanud, et Venemaal pakuvad nostalgilised igatsused utoopilist visiooni, mis vastandub kaasaja karmidele tingimustele. Suur osa vene elanikkonnast, sealhulgas ka nooremad põlvkonnad, tunnevad igatsust Venemaa kui võimsa suurriigi järele (Popov 2008: 49).

[11] Kuna uurimisel grupil puudub või on väga piiratud vahetu kogemus nõukogude ajast, võib nähtust mõista vahendatud (*displaced*) nostalgia kaudu (Wilson 2005: 32).

See oli nii võimas, Venemaa oli Nõukogude Liit... Ja see küll kukkus kokku, nii et kõik, mis sellest tänaseks on alles, ongi need sümbolid, mida kasutatakse T-särkidel. Need on lihtsalt nostalgiahõngulised mälestused ja ei midagi muud. (N, 1990, G3, VM 2009, Voronež)

Nõukogude sümboolika levikut postsotsialistlikul Venemaal võib selgitada ka Serguei Oushakine'i (2000) poolt kirjeldatud postsotsialistliku afaasia kaudu. Nimelt seisab Venemaa probleemi ees leida uue ajaloolise perioodi märgistamiseks adekvaatset sümboolikat (samas: 998). Kuna nõukogude minevikuga identifitseeritakse ennast pelgalt eitamise kaudu ning samal ajal pole ühiskondlikul tasandil tekkinud ka uusi ideoloogilisi raame, on suur osa vene elanikkonnast kinnistunud vanadesse sümboolsetesse raamidesse.

Üks nostalgia kui kultuurilise tarbekauba avaldumise viise on kitsš. Eestis tehtud intervjuudest võis leida viiteid iroonilis-nostalgilisele kitsšile, mida saab seostada nii kommertsorganisatsioonide poolse kasumi eesmärgil übertoodetud nõukogude sümboolikaga, aga ka nn *bahtinliku* karnevali vormis kasutust leidnud sümboolikaga, mis sisaldab ilmselt ka taotlust vabaneda sümboolika traumeerivast tähenduselt. Informandid on sümboleid kasutanud stiilipidudel, *performance'*ites, näitemängudes. Sellist kasutusviisi võib selgitada *bahtinliku* karnevalikultuuri abil, mispuhul inimene murrab karnevali kaudu igapäevaelu piirangutest lahti, ihaldades seda, mida tegelikult ei ihaldada (Jenks 2003: 170–171). Samas kasutatakse ka nõukogude esteetikat, sümboleid minevikust, kujutades neid iroonilis-humoorikast aspektist.¹²

Siis mul oli üks särk McLenin's, see tundus hea. See oli nagu McDonalds, McLenin's, see oli selline nihestatud, mitte otse. (M, 1985, G1, VM 2009, Tartu)

Nadkarni ja Shevchenko (2004: 500) meelest on poliitiliste sümbolite muutmine kitsšiks koguni vajalik, sest see aitab postsotsialistlikul inimesel vaadata minevikku ilma hirmuta ning eemaldada sümbolitelt nende võim.

Sageli seostati sümbolite esinemist just turistidega. Kuivõrd Venemaa kontekstis võib sümboleid pidada ka teatud määral osaks rahvuslikust identiteedist (sellest lähemalt järgnevalt), on turismisektor selle enda kasuks tööle pannud. Levinud mudeliks, mida informandid korduvalt esile tõtsid, on Lääne turist, kes on näiteks Moskvast või Peterburist sümboolikaga särgi suveniiriks ostnud.

Iseneesest see, mida vene võimud teevad selle sümboolikaga ja kui hästi nad seda soosivad, siis turistide jaoks võibolla ongi nii, et Itaaliast toon Itaalia lipuga särgi, Venemaalt toon sirbi ja vasaraga märgi. Et käisin Nõukogude Venemaal ja tõin tagasi selle T-särgi. (M, 1989, G1, VM 2009, Tartu)

[12] Sümbolite selline kasutamine on tekitanud diskussiooni ka Eesti avalikus arutelus (siin kirjeldatud sümbolite kasutusviisi on näiteks kritiseerinud Margit Sutrop (2006)), mis on seotud laiemal küsimusega nõukogude aega puudutavate positiivsete mälestuse või nostalgia legitiimsusest (vt Jõesalu 2005; Kõresaar 2008; Grünberg 2009).

Sümbol teadliku seisukoha väljendusena

Kui eeltoodud diskursuse kategooriad ei eelda sümboli kasutaja poolset sihipärast kommunikatsiooni (või on see kommunikatsioon sümboli kasutajale endalegi ambivalentne), siis järgnevalt käsitlen neid diskursuse alateemasid, mille puhul sümbolit võib näha teadliku seisukoha väljendusena.

Läbivate alakategooriatena võib selles diskursuses välja tuua vene rahvusliku identiteedi ning vastandumis- ja protestisoovi. Tugevate poliitiliste veendumuste või ideoloogilise maailmavaate aladiskursus avaldus G2 ja G3 gruppides nõrgalt. Üldiselt ei usuta, et sümboli sellise kandmise kaudu väljendataks tõsisemaid veendumusi kommunistlikust ideoloogiast. Kandmise põhjused seisnevad mujal – kas eelkirjeldatud aspektides (sümbol kui sügavama tähenduseta stiilielement) või on see laetud etnilisele kuuluvusele viitava tähendusega või seisneb selle poliitiline tähendus vastandumises olemasolevale korrale või domineerivatele tähendusüksustele.

Kommunistid? Oh, ei! Kindlasti mitte! Olen surmkindel, et nad ei ole kommunistid. Tõeline kommunist ei kannaks sellist särki. (N, 1990, G3, VM 2009, Voronež)

Samas G1 grupi puhul võib täheldada sümbolitega seonduvat hirmutunnet, usuti näiteks, et selle kandja võib tõesti olla „neo-kommunist“ või „uus Hitler“.

Ei maksa ka seda tibi [roosas särkis] alahinnata, äkki ta on mingi väga teadlik kommunist ja ennäe, saab isegi roosa särki, siis on kaks ühes... [naer] Tõenäoliselt nagunii ei ole, aga samas mine tea... (N, 1987, G1, VM 2009, Tartu)

Siit ilmneb ka oluline mõtlemisainet pakkuv moment, mis seisneb popkultuurile omaste transformatsioonide käigus sümbolite tähenduste kitsenemises või teisene-mises, osutades küsimusele, kuivõrd võib turg kujundada kollektiivseid mälestusi. G1 grupp tõstis esile just pealispindse sümboli kasutamise häirivust. Arvati, et sel-lise n-ö „roosa beibesärki“ kaudu muudetakse sümbol noortele justkui „suupära-seks“, mis omakorda mõjutab arusaamasid sümboli taga valitsenud ideoloogiatest ning seeläbi ka ajaloomõistmist. Nii nagu turuloogikasse liikunud Che Guevara kujundist on saanud poliitilise vastupanu ja revolutsioonilise tähenduse kandja,¹³ muutub kaubastumise käigus ka nõukogude sümboolika tähendusväli. Ma ei arva, et nõukogude sümboolika puhul tuleks selliste protsesside juures tõsiselt ohtu näha. Küll aga vääriks edasist uurijatepoolset tähelepanu tegutsevate radikaalsete organi-satsiooni ja nende sõnumite nn popistumine,¹⁴ mispuhul popkultuuri esteetikast

[13] Che Guevara kui popikoon on tekitanud poleemikat ka Eesti internetidiskussioonides seoses Unitas Foundationi korraldatud projektiga 2011. aasta kevadel riigikogu valimiste eel „Tunne oma ajalugu“ (<http://tunneomaajalugu.ee/>). Noortele esitati üleskutse valida kahe revolutsionääri vahel – Che Guevara ja Lennart Meri, kellest esimest esitati kommunistliku ning teist demokraatliku poliitilise ideoloogia kandjana. Irooniliselt sai Guevara 4519 ning Lennart Meri vaid 100 häält rohkem – 4619.

[14] Näiteks levib Indoneesias religioosset sallimatust õhutav püha sõja või antisemitismi sõ-numeid kandev kaup (T-särkid, kleepekad, rinnamärgid sõnumitega „Kill all Jews when you meet them“, „Islam YES, yang lain NO“ (islamilie JAH, kõikidele teistele EI) jms), mis tekitas minus küsimusi, kuidas võib popkultuuri esteetikat kasutada meediumina, mille kaudu le-vitada radikaalseid ideid noorte hulgas (tuginedes isiklikule kogemusele).

saab meedium, mille kaudu muuta teatud ideed noorte hulgas vastuvõetavaks (ja populaarseks?).

Kõigis Venemaal tehtud intervjuudes oli läbivaks jooneks sümbolite tugev seostamine oma maa minevikuga. Nõukogude sümboolika on seega ennekõike märk minevikust. Tendentsi toetavaks ajaoluks on kindlasti nõukogude sümbolite figureerimine nii popkultuuris kui tänavapildis, tuletades pidevalt meelde vastavat perioodi Venemaa ajaloost. Venemaal töötab avalik ruum (nii arhitektuur, sh mälestusmärgid ja sümboolika tänavapildis kui ka tänavate nimetused jm) tugeva sotsiaalse mälu meediumina.

Paljudes kohtades, näiteks meie ülikoolis, mis ehitati nõukogude ajal, seal on mitmetes kohtades ja auditooriumites siiani alles sirbi ja vasara kujutised. See on ikka veel lahutamatu osa meie ajas ... ja seega tuleb iga kord mulle meelde nõukogude aeg ja kõik muu, kui näen neid sümboleid. (M, 1986, G3, VM 2009, Voronež)

Samuti seostasid Voroneži noored sümboolikat vene rahvusliku identiteediga, võis täheldada teatud etnilisi konnotatsioone. Ka Rethmann (1997: 771) on väitnud, et Venemaa postsotsialistlikus kontekstis ei lükata tagasi nõukogudeaegsete sümbolite ühendavat mõjuvõimu, vaid vastupidi – seda püütakse võimulolijate poolt ära kasutada. Rethmanni järgi investeeritakse sümbolitesse uusi tähendusi, mille kaudu rõhutada etnilist ja rahvuslikku seotust.

Näiteks mainis üks Venemaa informant korduvalt seoses nõukogude sümboolikaga patriotismi ja austust oma maa mineviku vastu. Muuhulgas käis ta kolm aastat tagasi ülikoolis ringi suure nõukogude lipuga, mida kandis õlgadel.

Poliitiliste vaadetega sellel [nõukogude lipuga ülikoolis käimisel] mingit pistmist ei olnud. Lihtsalt, ilmselt nagu moe pärast. Nagu austusavaldus minevikule. (M, 1986, G3, VM 2009, Voronež)

Ilmselt on nõukogude sümboolika seostamist vene rahvusliku identiteediga toetatud ka institutsionaalselt. Foresti ja Johnsoni (2002) väitel on Vene poliitiline eliit ära kasutanud rahva tugevaid representatsioone juba eksisteerivate monumentide ja mälestusmärkide suhtes, muutes nii nõukogude sümbolid vene sümboliteks.

Sarnane ilmnes ka vene etnilise taustaga noorte puhul Eestis. Näidetena tõsteti esile venelast, kes kannaks särki Brasiilias või Türgis, väljendamaks sellega oma päritolu, teisisõnu, viidates oma rahvuslikule identiteedile. Tähelepanuväärne on ka lähenemine, mille kohaselt väljendaks sümbolit kandev eestlane tolerantsi venelaste suhtes ning sümbolit kandev venelane rõhutaks rahvuslikku uhkust ja vastuseisu integratsioonile.

Kui eestlane paneb selle särgi selga, siis ta väljendab tolerantsust, ta ei arva, et venelased on okupandid. Aga kui venelane paneb niisuguse särgi, siis ta tahab väljendada, et ta on erinev, ta on uhke, et ta on venelane, et ta ei taha assimileerida või integreerida eesti rahvastikku. (N, 1988, G2, VM 2010, Tartu)

Nõukogude sümbolite teadlik kandmine võib olla tingitud ka vastandumise- või protestisoovist, mille kaudu näidata rahulolematust praeguse (näiteks kapitalistliku või Eesti puhul eesti rahvuskultuuri keskse) maailmaga. Sellisel kujul on sümbolid esinenud subkultuuride kasutuses (märgiti punkareid ja hipisid). Siinkohal püüab



Foto 3. Rahvusliku uhkuse manifestatsioon, protestimeelsus või karnevallik ironia – teadliku särgivaliku ilmingud Tartu raekoja platsil, 2011. Foto: Terje Toomistu

sümboli kandja end teistest eristada, kandes nimelt sümbolit, mis võib üldsuse silmis kohatu tunduda. Informant G2 grupist toob näiteks välja selle, et sümbolite kandmine paljude punkarite poolt ei tähenda tingimata poolehoidu sotsialistlikule süsteemile või ideoloogiale, vaid see on kui eitamise sümbol, mis näitab millelegi vastu olemist.

Aga muidugi noorus kannab kindlasti rohkem selliseid protestimärke, rääkides hipidest, rääkides näiteks punkaritest, siis see tähendas midagi väga kindlat. See ongi see eristamine tervest sellest ühiskonnast. Kõik ei kannagi seda selleks, et talle meeldib NL, vaid lihtsalt et eristada ennast terves kontekstis. (M, 1986, G1, VM 2009, Tartu)

Sageli on pungikultuuris tunda vasakpoolseid nüansse, neil [punkaritel] on teatud veendumused, mis on üsna lähedal sotsialismile. Seetõttu kasutavad nad tihti sirbi ja vasara kujutisi oma riietuses. Näiteks vene punkbänd Purgen on kasutanud oma albumi kaanel Leninit, kellel on punkari hari, ning kogu ta nägu on kaetud neetide ja nõukogude sümboolikaga.¹⁵ See kinnitab, et on neid, kellele see teema pakub huvi. (M, 1989, G3, VM 2009, Voronež)

Kuivõrd Venemaa postsotsialistlikes kultuurilistes siirdeprotsessides võib paralleelselt läänestumisega täheldada ka teatud vastupanusoovi – Venemaal usutakse, et postsotsialistlikes arengutes peab olema mingisugune „oma rada“, oma eriline arengutee (Popov 2008: 44) –, siis võib vasakpoolsete sümbolite kandmine rõivasuses olla protestimärgiks. Selle kaudu näidatakse rahulolematust praeguse (kapitalistliku) maailmaga.

[15] Пурген (Purgen) *Все государства – концлагеря* (1992).

Sümbolitele antud tähendused ja hinnangud on tihedalt seotud nende kontekstiga. G1 näeb eelkõige sümboli kasutamist rõivastuses solvanguna Eestis ja teistes Ida-Euroopa riikides, mujal maailmas *on see lihtsalt nõme* (N, 1988, G1, 2009, Tartu). Kui välismaal kohatakse sümboolikat kandvaid inimesi, häirib see vähem.

Aga kui ta tuleb Eestisse, siis ma võtan seda solvanguna, kui ta marsib mul siin Tartu tänavatel. Ma ei lähe ju Berliini sinna mälestusmärgi vahele haakristiga lehvutama, ilmselt seal ka keegi solvub. (N, 1988, G1, 2009, Tartu)

G2 grupp seostab erinevates kontekstides kandjat erinevate motiividega – välismaal on selleks Venemaalt tulnud turist või etnilist kuuluvust väljendav venelane; Eestis aga venelane, kes näitab oma vastupanusoovi.

Järgnevalt pööraksin tähelepanu analüüsist ilmnenu olulisele pingekohale tänases Eestis. Nimelt on G1 grupi puhul nõukogude sümboolika tähendusvälja liikunud hiljutised sündmused, nagu pronksiöö, Naši liikumine, Eesti-Vene poliitilised suhted.

Kuigi minu perekonnast viidi inimesi ära jne, aga võibolla minu jaoks hetkel ei tulegi nii teravalt meelde küüditamise nõuka, vaid pigem see, mis praegu toimub, see nõmedus. Mina elasin pronksiööl Tallinnas, kesklinnas ja minu jaoks oli see hästi hästi valus mälestus, sest minu sõprade aknad taoti sisse. See oli reaalne hirmumälestus, pigem meenub [sümbolitega seoses] midagi sellist. (N, 1988, G1, VM 2009, Tartu)

See näitab, et kui sümboleid seostatakse jätkuvalt kardetud „teisega“, siis nüüd on selleks „teiseks“ nii kaasaja Venemaa (väline negatiivne „teine“) kui ka pronksiööl märatsenud noored (sisemine negatiivne „teine“),¹⁶ kelle suhtes valitseb hirm. Sümbolite kaudu projitseeritakse hirmutunne traumaatilisest minevikust tänase Eesti vene kogukonnale või vähemasti selle radikaalsemale osale.

Samal ajal G2 grupis avaldus nõukogude ajaga seoses tugeva ja informante häiriva diskursusena mitmesugune vastandumine tänases Eestis. Vastandatakse nii Eesti Vabariigi aega nõukogude ajale, Eestit Venemaale kui ka eestlasi ja venelasi omavahel.

Aga alguse sai sellest, et me vastandame ennast Venemaale, no selles mõttes Eesti riik üldse vastandab end Venemaale, siis ta vastandab end venelastele. Nii palju seda telekast näha. Keegi ei ütle seda otse välja, aga kuskil ridade vahel on kirjas. (M, 1989, G2, VM 2010, Tartu)

Seejuures peavad G2 informandid nõukogude aja tähendusvälja märksa enam oma kultuuri osaks kui eesti noored. Kui G1 grupp pigem vastandab end nõukogude ajale, näeb seda aega absurdivõtmes ja seostab negatiivsete emotsioonidega, siis G2 grupp end sellele ajastule nii jäigalt ei vastanda.

Vene rahvuse tõttu on nõuka aeg minu jaoks lähiajalugu mitte lihtsalt Eesti riigi mineviku etapp. See on nagu osa minu kultuurist. Ja see vist mõjutab mind rohkem, ka läbi vanemate, kui ta võiks mõjutada mitte-venelast. Nõuka aeg on mulle „lähemal“ kui mitte-venelasele, sest ma kohtlen seda kui oma kultuuri osa ja võtan omaks. (N, 1986, G2, VM 2010, Tartu)

[16] Tuginen siin Pille Petersoo (2007) analüüsile „teise“ konstrueerimisest Eesti identiteedis.

Seetõttu tähendab G1 grupi vastandumine nõukogude ajale teatud osas vastandumist Eesti vene kogukonnale. Seda kinnitab ka G1 grupis esinenud nõukogude sümboolikaga seostatud hirmutunde laienemine pronkssõduri konfliktile. Samuti ilmnes, et Eesti vene noored tunnetavad oma nõrgemat sisemise negatiivse „teise“ positsiooni. See omakorda võib alustada (ja on andnud) protestiidentiteedi tekkimiseks, millele toetudes saab põhjendada ka sümboolika kasutamist protestimärgina, mille kaudu väljendatakse rahvuslikku uhkust või vastuseisu praegusele olukorrale.

Siirdepõlvkonna suhestumine nõukogude ajaga

Selleks et paremini mõista nõukogude sümbolite tähendusi noorte jaoks, uurisin ka nende suhestumist nõukogude ajaga. Minevikukäsitlused on kultuurimälu, sotsiaalse ja kommunikatiivse mälu mehhanismidest pidevalt mõjutatud. Tuginedes kättesaadavatele mälu-meediumitele, võivad erinevate mälu kogukondade minevikuinterpretatsioonid olulisel määral varieeruda. Mõlema Eesti grupi puhul on valitsevaks pigem negatiivne suhtumine nõukogude aega tervikuna. Kui G1 grupis valitses pigem absurdi või katkestuse¹⁷ diskursus, siis G2 grupis võis täheldada pigem neutraalsemat „minu vanemate aja“ diskursust. G3 grupile on nõukogude aeg osa oma maa ajaloo, mille suhtes noored hoiduvad võtmast üheplaanilist hoiakut. Pigem nähakse seda kui paratamatust oma heade ja halbade külgedega.

Teatud määral mõisteti ajastu konteksti mõjutusi nõukogude ajaga suhestumises. G1 grupis tunnistati rahvusliku vaimse õhustikus üleskasvamise võimalikke mõjutusi nõukogude ajaga suhestumises.

Pärast 90ndat aastat tehti Nõukogude Liidu asjade suhtes 180-kraadine pööre, kohe pandi teise otsa jooksuga minema. Laulev revolutsioon, me oleme kõik selles meelsuses kasvanud. (M, 1989, G1, VM 2009, Tartu)

Küllaltki palju tõsteti esile ka nõukogude aja argielulist (sh teatud romantilis-nostalgilist) diskursust. Seega ei saa pidada katkestuse diskursusele iseloomulikke käsitlusviisi ainuvaldavaks. Nii nüüdiskultuuri erinevad vormid kui nõukogude aja teemaline argisuhtlus on interaktiivne praktika indiviidide ja gruppide vahel ehk teisisõnu kommunikatiivne mälu, mille puhul mängib olulist rolli just emotsionaalne dimensioon, kuidas minevikku edasi antakse. Kui informandi perekond on otseselt režiimi tõttu kannatanud, võimendab see taas kommunikatiivse mälu kaudu emotsionaalset dimensiooni:

Kogu perekondlik taust, vanaisa küüditati ära samamoodi, rääkimisel on ikkagi pisarates meenutamine. (M, 1988, G1, VM 2009, Tartu)

[17] „Katkestuse“ kujund kujunes välja 1980. aastate lõpu ja 1990. aastate alguse antinõukogulikus „ajaloo tagasivõitmise“ õhustikus. Katkestus on metafoor, mis tähistab iseseisvusaegse harmoonilise rahvusliku arengu katkemist ja allakäiku, olles seejuures eesti narratiivses mälus dominantne nii ametliku ajalookirjutuse kui autobiograafilise minevikutõlgenduse tasandil (Kõresaar 2005: 20).

Samuti tõsteti esile arhitektuuri, mitmesuguseid mentaliteete, nüüdiskultuuri ja argisuhtlust, mille kaudu avaldub nõukogude minevik. Samas arhitektuuri ja näiteks teenindus- või töökultuuri ja ühiskondlikul tasandil tajutavate vastanduste kaudu avalduv mentaliteet ei anna edasi ajalugu eesmärgipäraselt, vaid see kommunikeerib minevikku tahtmatult. Niisiis võib seda pidada sotsiaalse mälu kaudu avalduvaks nõukogude minevikuks.

Kõigi gruppide puhul võib üldistada, et nõukogude minevik on „kogu aeg õhus”. See meenutab end pidevalt tänavapildis või kodusisustuses, samuti on see tajutav valitsevates mentaliteetides. Ühelt poolt peegeldub nõukogude minevik pisikestes argipäevastes asjades, nagu teeninduskultuur või asjaajamine. Teisalt tõid G1 ja G2 gruppide informandid välja ka ühiskondlikul tasandil ilmnevad mitmesuguseid pingeid tekitavad vastandused, mis samuti minevikku tahtmatult kommunikeerivad. Vastandatakse nii eesti aega nõukogude ajale, Eestit Venemaale, samuti vastanduvad eestlased ja venelased omavahel.

Venemaa noored aga sellise teravusega end nõukogude ajale ei vastanda, nagu ei ilmne seal ka midagi katkestuse diskursuse sarnast. Pigem võtab selle teema hästi kokku ühe informandi ütlus Venemaa kaasaja kohta: *See on nagu juua sama mahla teisest klaasist.* (N, 1990, G3, VM 2009, Voronež) Kindlasti toetab seda Eesti gruppidega võrreldes rohkem sotsiaalse mälu kaudu avalduv, nii arhitektuuris (*kõikjal on Lenini plats, Lenini tänav jne*) (M, 1986, G3, VM 2009, Voronež) kui mentaliteedis (*Tänane Venemaa kui Nõukogude Liidu järgmine lehekülg*). (M, 1984, G3, VM 2009, Voronež)

Lõpetuseks

Artiklis püüdsin selgitada nõukogude sümboolika representatsioone siirdeajal üles kasvanud noorte hulgas Eestis ja Venemaal. Samuti tõin välja peamised jooned nõukogude aja diskursusest, mis on eelnevaga interdiksiivses suhtes.

Nii vene kui eesti etnilise taustaga Eesti noorte grupi puhul on valitsevaks pigem negatiivne suhtumine nõukogude aega tervikuna, mis kajastus ka nende suhtumises sümbolitesse. Kui eesti etnilise taustaga grupis valitses absurdi- ja katkestusediskursusest kantud negatiivne ja vastanduv suhtumine, siis vene etnilise taustaga grupis võis täheldada pigem neutraalsemat „minu vanemate aja” diskursust. Niisamuti suhtusid vene taustaga noored neutraalsemalt rõivastuses esinevatesse sümbolitesse, seostades seda mõneti ka vene rahvusliku identiteediga. Venemaa noortele on nõukogude aeg osa oma maa ajaloost, mille suhtes noored hoiduvad võtmast üheplaanilist hoiakut. Pigem nähakse seda kui paratamatust oma heade ja halbade külgedega. Nii on ka nõukogude sümbolid popkultuuris reeglina taandunud apoliitilisele tasandile. Need võivad popkultuuris figureerida nagu iga teine sügavama tähenduseta sümbol. Eestis aga on nõukogude sümboolika ajaloolised tähendused ja poliitiline dimensioon (veel?) küllaltki juurdunud. Seetõttu näidati üles tundlikkust nii Eestis kui teistes Ida-Euroopa postsotsialistlikes riikides esineva popkultuurilise sümboolika osas, viidates seega tähenduste kontekstipõhisusele. Samas on noorte poolt aktsepteeritud sümbolite kasutamine ironilis-humoorikas võtmes, nagu näiteks karnevallikel üritustel või kitsikaubana.

Bahtini karnevaliteooria kohaselt võib ühiskondlikul tasandil tõrjutu koguda sümboolsel tasandil võimu. Kui aga ühiskondlikul tasandil saavutatakse nõukogude sümboolikaga (ja seeläbi ka nõukogude ajaga) lepitus, hajuks ilmselt ka nende võim sümboolsel tasandil. Sümbolite muutumine iroonilis-humoorikaks kitsikaubaks või nendega mängimine karnevallikel üritustel võtab neilt ära ideoloogilise tähenduse ja võimu. Karnevallik kasutusviis aitab vabastava naeru kaudu lahti ütelda sümbolite traumeerivast tähendusest ja vaadata minevikku hirmuta, et see aeg kunagi tagasi tuleks. Selles võib väljenduda siirdepõlvkonna soov identifitseerida end teisiti kui Eesti lähiminekiku traumade kaudu. Siit avaldub oluline koht edasiseks mõtlemiseks seoses sümboolsele tasandile projitseeritud Eesti ühiskonda lõhestavate ajalootõlgenduste võimendamisega, võimaliku nn „kolmanda põlvkonna probleemiga“, aga ka laiemalt seoses Eesti identiteedipoliitika ja etnopolitiilise arenguga. Esitletud Voroneži noorte nõukogude aja ja sümboolika diskursused aitavad ehk paremini mõista ka Eesti-siseseid erinevaid ajalootõlgendusi ning poliitiliste sümbolite pidevalt muutuvaid tähendusvälju.

Kirjandus

- Assmann, Aleida 2008. Canon and Archive. – Astrid Erll, Ansgar Nünning (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 97–108.
- Assmann, Jan 2008. Communicative and Cultural Memory. – Astrid Erll, Ansgar Nünning (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 109–118.
- Bakhtin, Mikhail 1984 [1968]. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Baudrillard, Jean 1995. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bohnsack, Ralf 2004. Group Discussions and Focus Groups. – Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (eds.). *A Companion to Qualitative Research*. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage.
- Bourdieu, Pierre 2000 [1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.
- Douglas, Mary; Baron Isherwood 1979. *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London: Allen Lane.
- Erll, Astrid 2008. Cultural memory studies: An Introduction. – Astrid Erll, Ansgar Nünning (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 1–18.
- Featherstone, Mike 2007. *Consumer Culture and Postmodernism*. Los Angeles: Sage.
- Forest, Benjamin; Juliet Johnson 2002. Unraveling the Threads of History: Soviet-Era Monuments and Post-Soviet National Identity in Moscow. – *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 92, No. 3: 524–547.
- Gabriel, Yiannis; Tim Lang 2006. *The Unmanageable Consumer. Contemporary Consumption and its Fragmentation*. London: Sage.
- Grünberg, Kristi 2009. Remembering the Soviet Past in Estonia. The Case of the Nostalgic Comedy “The Light Blue Wagon”. – *Atslēgvārds / Keywords. Academic Journal for New Research in Humanities and Social Sciences in the Baltic States*. http://www.satori.lv/projekti/keywords/Kristi_Grunberg.pdf, viimati külastatud 15.5.2011.

- Hall, Stuart (ed.) 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage in association with the Open University.
- Hoy, Mikita 2003. Bakhtin and Popular Culture – Michael E. Gardiner (ed.). *Mikhail Bakhtin. Sage Masters in Modern Social Thought*. Vol. 4, part VI. *Working with Bakhtin: Applications and Extensions*. London: Sage.
- Jenks, Chris 2003. The World Turned Upside Down: Bakhtin, Rabelais and the Carnavalesque. – Chris Jenks. *Transgression*. London: Routledge, 161–174.
- Jõesalu, Kirsti 2005. „The Right to Happiness” Echoes of Soviet Ideology Biographical Narratives. – *Alltag und Ideologie im Realsozialismus. Berliner Osteuropa Info*. Heft 23: 91–99. www.oei.fu-berlin.de/media/.../boi/boi.../11_joesalu.pdf, viimati külastatud 10.2.2012.
- Kennedy, Michael D. 2002. *Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kõresaar, Ene 1999. *Vaip – tekki muodi asi. Etnoloogiline esemeuurimus. Studia ethnologica Tartuensia* 2. Tartu: Tartu Ülikool.
- Kõresaar, Ene 2003. Mälu, aeg, kogemus ja elulooürija pilk. – Ene Kõresaar, Terje Anepaio (toim). *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive. Studia ethnologica Tartuensia* 6. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes. Eesti Rahva Muuseumi Sari* 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Kõresaar, Ene 2008. Nostalgia ja selle puudumine eestlaste mälu kultuuris. Elulooürija vaatepunkt. – *Keel ja Kirjandus* 10: 760–773.
- Larson, Jeff A.; Omar Lizardo 2007. Generations, Identities, and the Collective Memory of Che Guevara. – *Sociological Forum*. Vol. 22, No. 4: 425–451.
- Lauristin, Marju; Peeter Vihalemm 2009. The Political Agenda During Different Periods of Estonian Transformation: External and Internal Factors. – *Journal of the Baltic Studies*. Vol. 40, No. 1: 1–28.
- Lipovetsky, Mark 2004. Post-Sots: Transformations of Socialist Realism in the Popular Culture of the Recent Period. – *Slavic and East European Journal*. Vol. 48, No. 3. Special Forum Issue. *Innovation through Iteration: Russian Popular Culture Today*, 356–377.
- Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. [Tallinn]: Vagabund.
- McCracken, Grant 1986. Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods. – *Journal of Consumer Research*. Vol. 13, No. 1: 71–84.
- Miller, Daniel (ed.) 2002. *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London; New York: Routledge.
- Nadkarni, Maya; Olga Shevcenko 2004. The Politics of Nostalgia. A Case for Comparative Analysis of Post-Socialist Practices. – *Memory Repressed, Silenced, and Lost. Ab Imperio* 2: 487–519.
- Nugin, Raili 2011. Coming of Age in Transition: Some Self-reflexive Social Portraits of the 1970s Cohort in Estonia. Doktoritöö. Tallinn: Tallinna Ülikool. http://e-ait.tlulib.ee/78/1/nugin_raili2.pdf, viimati külastatud 31.1.2012.
- Oushakine, Serguei 2000. In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia. – *Europe-Asia Studies*. Vol. 52, No. 6: 991–1016.
- Paju, Laura 2007. ERKI Moeshow 1982–1985 kui karnevallik etendus Nõukogude Eestis. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond.
- Paju, Laura; Ester Võsu 2008. ERKI moeshow kui karnevallik nähtus 1980. aastate Nõukogude Eestis. – *Kunstiteaduslikke Uurimusi. Studies on Art and Architecture*. Vol. 17, No. 4: 31–60.
- Petersoo, Pille 2007. Reconsidering Otherness: Constructing Estonian Identity. – *Nations and Nationalism*. Vol. 13, No. 1: 117–133.

- Petersoo, Pille; Marek Tamm (koost) 2008. *Monumentaalne konflikt: mälu, poliitika ja identiteet tänapäeva Eestis*. Tallinn: Varrak.
- Popov, Nikolai Petrovich 2008. Nostalgia for Greatness – Russia in the Post-Soviet Space. – *Sociological Research*. Vol. 47, No. 5: 36–51.
- Reisigl, Martin; Ruth Wodak 2009. The Discourse-Historical Approach (DHA). – Ruth Wodak, Michael Meyer (eds.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 87–121.
- Rethmann, Petra 1997. Chto Delat'? Ethnography in the Post-Soviet Cultural Context. – *American Anthropologist*. Vol. 99, No. 4: 770–774.
- Sabonis-Chafee, Theresa 1999. Communism as Kitsch: Soviet Symbols in Post-Soviet Society. – Adele Marie Barker (ed.). *Consuming Russia: Popular Culture, Sex, and Society since Gorbachev*. Durham: Duke University Press, 362–382.
- Strinati, Dominic 2001. *Sissejuhatus populaarkultuuri teooriatesse*. Tallinn: Kunst.
- Sutrop, Margit 2006. Nõukogude aja ihalus on ohtlik. – *Postimees* 25.5.2006. <http://tartu.postimees.ee/140606/esileht/arvamus/203037.php>, viimati külastatud 15.2.2011.
- Tamm, Marek; Saale Halla 2008. Ajalugu, poliitika ja identiteet: Eesti monumentaalsest mälu-maastikust. – Pille Petersoo, Marek Tamm (koost). *Monumentaalne konflikt: mälu, poliitika ja identiteet tänapäeva Eestis*. Tallinn: Varrak, 18–50.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.
- Van Gennep, Arnold 1960. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Welzer, Harald 2008. Communicative Memory. – Astrid Erll, Ansgar Nünning (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin; New York, NY: Walter de Gruyter, 285–298.
- Wilson, Janelle L. 2005. *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Terje Toomistu on Tartu Ülikooli etnoloogiadoktorant, kommunikatsioonijuhtimise ja etnoloogia magister. Peamisteks uurimisvaldkondadeks on tarbimiskultuur, mälu-uuringud, soouuringud, mitmesugused kultuuridevahelised protsessid, mida raamistavad sageli fenomenoloogilise sotsioloogia ja interpretatiivse antropoloogia lähenemised. Seetõttu hindab ta kõrgelt isiklikku kogemust uuritavas kultuuriruumis. Ta on end täiendanud õpingutel Prantsusmaal, Venemaal ja Indoneesias.

Summary: On the Meaning of Soviet Symbolism among the Estonian and Russian Transition Generation

Terje Toomistu

Popular culture involves many symbols with political background. Soviet symbols have also made their way to the popular culture in various countries of the world, thus making the symbols open to different interpretations. Meanings, which are attributed to the Soviet symbolism vary within different cultures and also depend on the individual and collective experience of the Soviet period in each particular country. Multiple memory processes influence the way meanings are formed and since transformations take place in the popular culture as well, a symbol which once used to carry a clear-cut political or ideological meaning can now take on entirely new connotations.

In this paper, I focus on the representations of Soviet symbolism among the Estonian and Russian youth who were brought up during the transition period. My findings are based on the fieldwork carried out in Voronezh, Russia and Tartu, Estonia in 2009–2010. The research focuses more specifically on the Soviet symbols on the clothing and the connotations that young people attach to them. The empirical data is analysed in the framework of two academic disciplines: consumer anthropology and memory studies.

The results show that the sample divides the people who wear Soviet symbols into two distinct groups: (1) there are those to whom symbols do not bear a deeper meaning, it is simply seen as a stylistic element or its use is more or less accidental; and (2) those, to whom the symbol is marked with a conscious stance and its wearer wishes to convey a message. The first group can furthermore be subdivided to those who wear symbols to stand out from the crowd or be provocative; those who want to appeal to different types of nostalgia, first with the retro style and second containing ironic humour of a bygone era. It is also relevant that the first group wears Soviet symbols as a result of having been exploited by the tourism industry.

In case of the group who wears symbols to take a conscious stance, the people can be divided into those who want to reflect the Russian national identity, antagonism or defiance. The presence of strong political convictions or ideological worldview sub-discourse proved to be relatively weak, although a sense of fear of these symbols could be detected among the youth with ethnic-Estonian background. The analysis revealed several sources of tension present in today's Estonian society. The results show that the large gap between opposing interpretations of history dividing the Estonian society today also become reflected and emphasised by the use of symbols. The research highlighted the tensions within the 'third generation', but also in the Estonian identity politics and the ethno-political development in general.

Резюме: О значении советской символики среди переходного поколения в Эстонии и России

Терье Тоомисту

Некоторые символы, имеющие политический фон, активно фигурируют в поп-культуре. И советская символика в разных местах мира нашла свой путь в поп-культуру и в качестве этой части эти символы открыты для различных интерпретаций значения, которые присваиваются советской символике, варьируются в зависимости от культуры и связаны с индивидуальным и коллективным опытом, приобретенным в советский период. На формулировку значений влияют различные процессы памяти, но в то же время символ, который когда то имел четко ограниченное политическое или идеологическое значение, может через происходящую в поп-культуре трансформацию приобрести совершенно новые значения.

В представленной статье рассматриваются репрезентации советской символики среди молодежи, выросшей в Эстонии и России в переходный период, опираясь на экспедиционные работы, проведенные в 2009–2010 гг. в Воронеже в России и в Тарту в Эстонии.

Более пристальное внимание уделено советской символике, представленной на одежде молодежи и значениям, присвоенным такому явлению. Теоретически работа располагается в основном в двух более широких теоретических направлениях: антропология потребления и исследования памяти.

В широком смысле молодые люди разделили использующих в одежде символику по их мотивам на две группы: (1) для которых символ не имеет глубокого значения, это просто элемент стиля или его использование является случайным; и (2) для которых символ является выражением осознанной точки зрения и его носитель хочет донести какое-нибудь сообщение. В первом случае можно в свою очередь выделить желание использующего символику бросаться в глаза или провоцировать, апелляцию к ностальгиям различного рода, под которыми раскрылся как стиль с ориентацией на ретро, используя символы в форме иронично-юмористического китча, так и эксплуатацию символов со стороны туристической индустрии.

В случае использования символики в качестве выражения осознанной позиции можно в качестве сквозных подкатегорий привести русский национальный идентитет и желание противопоставления и протеста. Поддискурс с сильными политическими убеждениями или идеологическим мировоззрением обнаруживался достаточно слабо, хотя среди молодежи, имеющей этническое эстонское происхождение, можно было заметить связанное с символами чувство страха. С помощью анализа выявилось несколько точек напряжения в сегодняшней Эстонии, особенно, что касается проецируемого на символическом уровне усиления раскалывающего толкования истории, возможной т.н. «проблемы третьего поколения», а в более широком смысле и политику идентитета Эстонии и этнополитическое развитие.